

cado del templo, el altar y el iconostasio; de este último se habla como de ese elemento arquitectónico que no está para ocultar sino para hacer presente lo que se escapa a la mirada humana —«el iconostasio es la manifestación de los santos y de los ángeles, es “hagiofanía” y “angelofanía”, la manifestación de los testigos celestes, en primer lugar de la Madre de Dios y de Cristo mismo en la carne; es la manifestación de los testigos que anuncian lo que hay más allá de la carne. *El iconostasio son los propios santos*» (p. 67)—, y que es, por tanto, un límite visible de lo invisible.

Esta obra de Florenski, tanto en versión completa como abreviada, comenzó a circular entre los especialistas en arte y semiótica durante las décadas de 1950 y 1960 en Rusia y en Francia. La primera edición rusa es de 1972. A pesar de ser tan tardía, esta publicación tuvo una gran trascendencia y, a partir de ella, se hicieron traducciones a muchas otras lenguas: italiano, polaco, alemán, húngaro, serbio, inglés y checo. De algunas de ellas hay edición revisada e incluso nuevas traducciones a partir de la edición rusa de 1995, de la editorial Iskustvo. La traducción española se

basa en esta edición crítica rusa de 1995, especialmente cuidada, anotada y comentada por Dunaev, y basada en el cotejo del borrador manuscrito de Florenski y de las dos copias mecanografiadas por Sofía Ógneva, su habitual colaboradora en estas tareas. Estas dos copias mecanografiadas conservan correcciones que el autor realizó sin consultar ya el borrador manuscrito, aunque aún había que incluir algunos textos griegos. Tanto uno de los hijos de Florenski, Kirill, como otras personas, hicieron sobre el manuscrito y sobre estas copias mecanografiadas diversos tipos de correcciones. Por eso, los editores han elaborado y seguido algunos criterios que les pudieran guiar en una edición que respetase lo más posible la versión definitiva del texto, tal como lo había concebido Florenski. Nos encontramos, por tanto, ante una obra de especial interés, tanto para filósofos como para teólogos —también, evidentemente, para los artistas—, que acerca al lector de habla castellana uno de los elementos nucleares del mundo oriental cristiano.

Juan Luis CABALLERO

Eduardo CAMINO, *A Dios por la belleza. La «via pulchritudinis»*, presentación de Antonio Mostalac Carrillo, Madrid: Encuentro («100 x uno», s/n), 2016, 176 pp., 15,5 x 22, ISBN 978-84-9055-141-7.

El autor es un experto en ética de las finanzas y un conocido escritor de libros de espiritualidad. El presente texto constituye sin embargo una propuesta programática sobre el valor de la belleza en la vida cristiana, en la línea trazada por otros teólogos y pensadores cristianos contemporáneos. Camino presenta así una estética teológica con abundantes textos y ejemplos (sobre todo del ámbito cinematográfico), donde

se combinan las fuentes artísticas, filosóficas y teológicas. El fin propuesto es encontrar la «belleza que, a su modo, nos hablará de la verdad y nos mostrará el bien» (p. 33). Es más, «la belleza puede facilitar el encuentro con Dios» (p. 50). Estas afirmaciones no implican en ningún momento relativismo estético (cfr. pp. 73ss.), si bien a veces se procede a la identificación en el nivel ontológico entre bien y belleza

que no siempre se da de un modo tan claro en el plano ético y existencial. «Sin la belleza estamos perdidos, nada vale, y nos convertimos en esclavos. Pero con ella, seremos salvados» (p. 174). Ahora bien, podemos volver a preguntar con Dostoievski: «¿qué belleza salvará el mundo?».

La frase que sirve de pórtico de entrada al ensayo («Porque la razón busca, pero es el corazón el que entiende», p. 5) no puede ser entendida tampoco como mero emotivismo estético, pues el autor hace entender que utiliza el término «corazón» en sentido bíblico, como síntesis de mente y sentimiento. De esta forma, también en ámbito estético, encontramos esa síntesis entre acción y contemplación, entre interpretación y disfrute de la obra artística o del objeto estético. Resulta también interesante

que nos encontramos ante una estética abierta, donde cabe tanto la belleza natural como la artística, la presente en la ética y en la palabra, así como ámbitos más eclesiales como son la liturgia y la predicación. A veces hubiera sido interesante que hubiera explicitado más también la dimensión estética de la ciencia y el conocimiento. Interesantes resultan también los desarrollos en el personalismo cristiano y los frecuentes pasos del plano metafísico al teológico. El itinerario de esta *via pulchritudinis* que nos propone Camino iría así de la caverna de Platón a la luz tabórica (cfr. pp. 137ss.), pasando por la inexplicable belleza del Calvario. Ahora bien, ¿dónde queda entonces la belleza de la resurrección?

Pablo BLANCO